

書評

大河内了義著

『ニーチェと仏教』

— 根源的ニヒリズムの問題 —

大野 篤 一郎

幡 谷 明

大河内教授のこの近著には、「ニーチェと私」、「ニーチェ研究の姿勢」、「仏陀対『十字架にかけられしもの』」、「『業』と『運命愛』という一九六五年から一九七七年までの間に発表された四つの論文が収められているが、評者に与えられたスペースから見ても第四論文のみを批評の対象とすることを許して頂きたい。この論文は、本書の一〇一ページから二二六ページまで、半分強を占めている。更に、お断りしなければならぬのは、この論文が本来は比較思想研究として読まれるべき性質のものであるのに、この書評では、ニーチェ解釈に重点をおいて論じたために、比較思想の論文としては十分に評価されていないことである。このことを著者並びに読者に予めお詫びしておきたい。

さて、本論文の「序章」で、著者は、第二論文「ニーチェ研究の姿勢」の中で展開された議論を要約した形で述べている。そして、特にヨーロッパの精神的伝統の中で思惟していると考えられるニーチェを、全く異った歴史的文化的伝統の中にいるわれわ

れ日本人が論じるということが、意味を持つためには、研究者がニーチェとの主体的対決を避けないで、主体的同化の態度をとらなければならないと主張している。そして、そういうことが可能になるためには、先ず、われわれ自身の拠って立つ文化的伝統をより明確に自覚しなければならぬといわれる。この指摘は、これまでそのような自覚を殆んど持たないでニーチェや他のヨーロッパの思想家を研究して来た評者には頂門の一針である。

著者によれば、ニーチェがわれわれ日本人の知的関心を惹きつける大きな理由は、ニーチェが表面的にはキリスト教と同様、仏教をも「ニヒリズムの運動」として批判するにも拘らず、彼がニヒリズムを克服する際に到達した、ディオニュソス、永劫回帰、運命愛などの考え方に仏教思想との深い類縁性が見出されるからである。そして、第二章以下では「運命愛」と仏教の「業」の思想とが比較されて論じられることになる。第二章の前半では、著者は「永劫回帰」の思想がニーチェにおいてどのような形で成立し展開されたかを詳細に論じている。この論文がドイツ語論文として最初「ニーチェ研究のための国際的年報」として権威のある《Nietzsche-Studien》の創刊号に掲載された時、著者がそこで引用されているいくつかの断片は、まだグロイター版の『ニーチェ全集』では出版されておらず、評者の目には驚くべき新発見だと思われた。このような材料を駆使して展開された「永劫回帰」についての議論は、今、この日本語論文で読んでも、非常に新鮮な印象を受ける。

ただ著者にもし注文をつけることが許されるならば、引用の古典箇所はやはり註の形ででも明示して頂きたかったと思う。特に、本書一三五ページに引用された断片は、印刷の間違いか、間隔が

あけられていないため、一つながりのように見えるが、グロイター版では三つの断片として区別されている。これらの断片はいずれも、一八八一年八月にジルス・マリヤで書かれたものである。そして一八八二年八月に出版された『悦ばしき知識』の第四部に、著者が一四二ページに引用されているアフォリズム三四一番が書かれることになる。著者は、このアフォリズムが永劫回帰の思想の意味を最も良く表現していると思倣している。ここでは、「お前はこれをいま一度、いな無数度にわたって欲するか」という問いを自らに発する者は、そのことによって自分の行為に最大の重しを置くだらうといわれている。そして永劫回帰の教えを受け容れる者は、「変様する」ともニーチェはいつている。著者によれば、『ツァラトストラ』の「幻影と謎」という章の中で、のどに食いついた蛇（即ち永劫回帰の思想）の頭を噛んで吐き捨てる牧人についても、やはり、彼が「変様したもの」といわれている。そして、著者は「ここで『変様』するとは一度自らの死を死するということと同義ではないのか」と問う。著者がここに「ニヒリズムの最も極端な形式」である「永劫回帰」の思想が、「到達し得る最高の肯定の形式」に転換するのを「ひるがえり」と見ているのは正しい。そして更に、著者は「このひるがえりへの絶対的覚悟を、ニーチェは『運命愛』と定式化した」といわれる。この解釈には、少し異論がある。私は「運命愛」は、このひるがえりの結果、永劫回帰が「最高の肯定の形式」となることによって可能になる実存のあり方だと考えたい。それではこのひるがえりを生ぜしめるものは何かというと、それは一つの実存的決断、あるいはキェルケゴール風にいえば、「質的飛躍」であると考えたい。永劫回帰は、一面では世界のあり方であるが、運命愛は、永劫回

帰を科学的客観的に証明されないとしても、自己の運命として引き受けることを含んでいる。それは「世界を差引きもなく例外も認めず選りごのみもせず、あるがままに、ディオニュソス的に肯定すること」である。

著者によれば、問題は、この転換を可能にするものは「意志」ではないか、従って、「運命愛」も結局は意志的行為ではないかということである。著者は『ツァラトストラ』の中に何回か出て来る「必然」(Notwendigkeit)を「困窮の転換」(Wende der Noz)といひ換えている箇所を引用して(本書一六二ページ)、「意志が困窮を転換する」と解するのではなくて、「困窮が自らを転換する」と読もうとされている。そして、この「困窮の転換」が「意志」であり、そう解することによって、「ニーチェのいう意志は意志であって、しかももはや単なる意志ではな」といわれる。この解釈は著者の極めて独創的な解釈であるが、私としてはやはり少し無理な解釈ではないかと思わざるを得ない。

第四章では更に「運命愛」という表現さえも単に主体的意志的に「運命を愛する」という意味だけではなくて、「運命が愛する」という意味に解しうると主張されているが、この解釈も評者には十分納得が行かない。「運命愛」が単なる意志ではないということにおいては、著者が一六二ページに引用しているレーヴィットの主張で十分ではないかという気がする。

この論文における著者のニーチェ解釈の一つの特徴は、以上述べたように、ニーチェの中にある意志主義的な側面を恐らくミニムにまで抑えている点であると思われる。これは、著者がニーチェの思想と仏教の思想との間の類縁性を証明するためには止むを得ない手続きであったと考えられる。著者自身がハイデガーの

運命愛の愛を意志と見る解釈に対して、あえてそれを意志という言葉に置き換えるのかという問いを出す一つの理由として、「われわれが、意志を存在者の根本性格として把握する思维の伝統の外に立っていること」(二〇一ページ)を挙げておられるが、このことは、本論文の特色が、仏教的思维の伝統の中でニーチェを解釈した点にあることを明らかにしている。

評者は、著者の斬新なニーチェ解釈に対して異論を立てるのに余りに急で、この論文すらも結局は公平に判断しなかったのではないかと恐れる。しかし、本論文が数あるニーチェ研究の中でも極めて示唆に豊むものであり、読む者をして更なる思索へと誘う魅力的な著作であることは否定できない。実際、管見に入っただけでも何人かのヨーロッパのニーチェ研究者が、この論文のドイツ語訳を引用していることから分るように、この論文は、ニーチェ解釈に新たな視点を置くことに成功している。そしてまた仏教的伝統の上で試みられたニーチェ解釈が、西欧の歴史的文化的伝統の上でニーチェを解釈しようとする人々の注目を浴びているということに、読者の注意を促して置くことは、評者の義務であるだろう。

(神戸女学院大学教授 大野篤一郎)

本書は、ニーチェにおける仏教思想の位置についての所論でないのはいうまでもないが、ニーチェと仏教思想の間に見出される親縁性や差異性について客観的に考察した単なる比較思想論でもない。ニーチェが二千年の伝統をもつキリスト教的ヨーロッパの宗教性の徹底的な自己批判を通して、その歴史的帰趨をニヒリズム

ムとして提示したことは、周知のところである。神の死の宣告によるすべての背後的世界の絶対否定、しかし、そこには「非」宗教的、「非」人間的なものの突破による新しい宗教性の探求がある。著者は、その歴史的苦悩を背負い、「識られざる神」を求め、知的誠実さの限りを尽して彷徨するニーチェの上に、現代における最も真摯な求道者の原像をみるが、それはまた著者自身の姿でもあるといえよう。著者は、本書の冒頭に収められた、「ニーチェと私」において、ニーチェとの出会い、殊に神乃至神の影の重さを体感する中で、伝統を全く異にしなから、しかもなおニーチェの問いに深く共鳴するその「私自身とは何か」と問う。そこから改めて、「私は真に仏教徒であり得るのか」ということを問わざるを得なかった、異邦人・異教徒としてのヨーロッパ体験について記している。本書は、来るべきニヒリズムの時代を先取りして生きたニーチェにおける知的誠実さの苦悩を、伝統が断絶した空白の時代、非宗教的・非人間的時代を生きる自己自身の苦悩として追体験しようと試みた求道の書である。筆者はその決意を、第二章に当る「ニーチェ研究の姿勢」の末尾において、次のように述べている。

単に過ぎ去った東洋の伝統に帰るのでなく、また単にヨーロッパ化の方向に向かうだけでなく、東西の区別を包括する根源に立ちかえって、そこから全人類的な、世界的な、新しい思维と感覚とを創造すること、それを試みることに、その試みにわれわれもまたわれわれの側から参与すること、それがニーチェの問いをわれわれの問いとすることであり、ニーチェを克服することである。

『ニーチェと仏教』という本書の書名は、著者におけるそのよ

うな課題と決意を表明するものである。本書において、ドイツ文学者の洗練された文章表現の内面に、その課題の重さに対する思慮と思想家としての著者の苦渋の深さと、祈願とでもいふべき宗教者としての著者の激しい情熱を感じとるのは、単に筆者個人に限らな
いであろう。

著者は、世界史的課題ともいふべきその問題を解釈してゆく一つの方向を、仏教における人間存在の究極である成仏と、ニーチエにおけるニヒリズムの克服としての絶対肯定である運命愛との一種の神秘的体験ともいふべき同一物の永劫回帰の思想、及び、その簡潔な表現形式である運命愛の思想に関する本書の内容に就いては、別に専門家による論評がなされることとなっている。従つてここでは、著者およびニーチエの思想に関心を寄せる多くの仏教徒が、それと本質的な類似性があるものとして注意する、仏教の業思想に関する本書の論旨について、私が窺見したところを紹介してゆくことにしたい。

業 (karma)——意識、身体及び言語による行為及びそれに内在する行為者への作用影響 (果) の全体をさす——の思想は、生死・輪廻 (Ramsara) の思想と不可分離に結びついている。その現実相である生死としての生—生まれると同時に生きるを意味する—は業と煩惱に繫縛されている限り、永劫にわたって縛返される、というのが、広くはインド思想、殊に仏教における人間存在の現実への深い実存的洞察である。著者は、それを次のように三つの観点から捉え、主として西谷啓治博士の『宗教とは何か』に依りつつ考察している。

一、人間存在の感覺的、肉体的自覺としての業思想 二、時間

内存在としての業存在 三、衆生存在として輪廻する人間

一について、人間存在を業存在として把握する思想は、生きていることは辛く苦しいものという今ここにある存在それ自体の現実体験に基づくものであり、決して科学的理性的世界解釈による戯論ではないことを指摘する。その上で二について、その終りなき有限性を説く輪廻説こそ、すべての人間、衆生における存在そのものに付与されたニヒリズムの窮極の形式に他ならないのであり、そのことについての実存的自覚を問われる者にとっては、まさしく業存在の輪廻を超えて寂靜の涅槃に生れんとする願生心——存在の故郷への還帰——の発起を覚醒するものとなると説く。そして三において、人間中心的発想に立つキリスト教とは異って、生きとし生けるものすべてを衆生(satta)として問題にする仏教においては、その願生心はまさしく衆生と共に涅槃に至らんとする願として規定付けられる。著者はそこに他との関わりをもたない独立した個人 Individuum という西欧的近代的概念としての人間観との本質的な区別を注意し、仏教の根本真理である縁起(Pratītyasamutpāda)の思想、及びそれによって問題とされる無我(Non-Icchattigkeit)思想のもつ普遍性と、その現代的意義を指摘する。そしてそのような基本的了解に立って、宿業の問題を徹底的に突き詰め考え抜いた親鸞の業思想についての了解を展開する。親鸞の宿業感について問題にする場合、常にとりあげられる自由意志による決断に関して、著者は次のようにいう。われわれにおいてなされる「自由な決断自体とは、業によってすでに決定される条件づけられた決断であり、それを自らの決断として受け容れること」である。その生きてあること自体にまつわる重苦しい圧迫感——それこそ宿業の自覚の基礎であるが、それはニーチェにおけ

る永劫回帰への肯定と本質を一にするものである。通常、われわれにおいて考えられ、要請される相対的な自由意志は、その根源的な撤回を必然せしめられるところの生死の実相、地獄必定の境地に直面した時、それはもはや善惡の判断を超えて「善惡の二つ、総じてもって存知せざるなり」と信知する他はないものとなる。

それこそはまさしく、最も究極的なニヒリズムというべきもののようにみられる。しかし、「自身現之罪惡生死凡夫」という機の深信として表わされるそれが、ニヒリズムと根本的に区別されるのは、そこには徹底した惡の自覚―懺悔があることである。それだけではない。そこには、機の深信においてのみ自覚される乗彼願力という法の深信、まさしくいかなる善惡の判断をも突破した、善惡の彼岸への超越があるということによる。著者はそれを「絶望と歓喜、絶對的な否定と肯定、この両者が即として成りたつ秘密を親鸞は自然と表現する」ことに注意し、その自然という「はたらきは、究極的には、人類のはじめから最高の境界としてたえず語り継がれてきた遊戯というところに帰着するであろう」という展望に到り着いている。

著者は以上の所論を踏えてニーチェと仏教という、歴史的思想的背景が完全に異質のものである両者の間における思想の共通性として、一、永劫回帰と輪廻、二、共にかつてあったこと、今現にあることをそのままに肯う乃至は受け容れる、三、両者共に到り得る最高の境地を遊戯とおさえる、四、共に窮極的には一種の絶對的転換、ひるがえりの生起することの四点に要約し、そこから改めて意志の問題について論及している。そこで著者は、運命愛について、運命への愛という基本的な了解とともに、ニーチェ自身も恐らくそこまで徹底し切れなかったと考えられる独自の

了解を提示している。すなわち運命愛の根源化として、目的語である運命そのものを、主語として運命が愛すると解説する可能性のあることを指摘している。著者はそこで、「自己運命」(Ego Fatum)には、同時に「運命自己」(Fatum Ego)という地平が開かれる余地があり、権力意志がその究極においてその意志なる概念それ自体まで消去し、まさに愛そのものと化することにより、「運命自己」、仏教で説く自然にまでなり切つてゆくことが、課題として残されてあったのではないかと問い詰めてゆく。著者はいう。

如來の本願と業の重みに苦惱する人間の願とが呼応する。生まれようと願うというのは、生まれること自体すでにわが意志わが願いを超えてあるのだから、形式論理的に矛盾の最たるものではあろう。しかし、人間の生まれんとする願いは生まれよという本願に由来する。そしてその本願こそは愛の根源としての慈悲そのものであり、運命愛は「運命自己」「運命衆生」としてそこにまで究竟されるべきものである。

著者はそのように、仏教思想の立場から―著者の場合、そこになお、著書をして遂にニーチェリアンたらしめない一つの要因となつてゐるゲーテが一枚加わるが―ニーチェの思想の上に未完結、乃至不徹底なまままで終つた問題点のあることを指摘する。これに近い見解は、優れたニーチェリアンであったと同時に、仏教そして親鸞にも深い関心と識見をもたれていた信太正三氏の『永遠回帰と遊戯の哲学』にも、随処に見出されるものである。ここでは次の指摘を引用しておきたいと思う。

「われ在り」とは、われが何ものよりも主語なる主観として存在する存在者だということではない。存在そのものから存在

覚知的に在らしめられている存在者がわれたということである。存在の自己限定として、われがあることである。存在の真理の担持者、守蔵者たるところにわれの現成がある、ということである。このように、永遠回帰の真理の自己送達から実存の救済された存在性が生起するというように思索する方向が、ニーチェにはある。この方向を徹底させるところからニーチェは遊戯の哲学を存在論的に掘り下げてゆくべきであったと考えられるが、それは萌芽のまま展開されずに終ってしまった。もちろんまた、仏教におけるごとく遊戯が解脱の大悲のはたらきの自在性と結ばれるということはニーチェにはなかった。たとえば「生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯して教化地に至る」という、こういう遊戯はニーチェにはありえなかった。彼における遠人愛は本質において隣人愛を単にしりぞけるのではなく、これを倫理的に真実に生かそうとしていたにちがいないにもかかわらず、煩惱林の衆生への慈眼という宗教的な愛は

ついに彼には無縁ではなかったかと思う。それにもかかわらず、遊戯の思索のうちには、彼が一つの聖なる存在経験をもっていたことが開示されているようであり、不思議さの禁じがたいものが迫ってくる。

この信太正三氏におけるニーチェの主体的実存的な了解と、本書の著者との間には、深く相通じ合うもののあることが看取されるが、本書にはその全体を根底において貫ぬく、仏教の復権による人間性の回復という、筆者の祈りともいうべきものが痛く感ぜられ、魂が根底から揺さぶられる思いがする。最後に、一言付け加えれば、仏教における遊戯の思想、そしてそれを可能とする空思想・本願力回向の問題について、本書に提起された視座に立つて、今後更に学問的・思想的に追求されてゆくべきものであると思う。

(大谷大学教授 幡谷 明)
(B 6 版・二二九頁・法蔵館・昭和五十七年十一月刊一六〇〇円)